

# النخديّة والكلمات :

## دراسة في مفهوم الاستبداد العادل

محمد حافظ يعقوب

«فقد أخنى الدهر على الشرق كله وممرت عليه زلازل  
العسف والجور وأشكال الاستعباد، حتى تأصل في نفوس  
أبنائه الذل والاستكانة والخلود إلى الرقاد».

\* جمال الدين الافغاني \*  
(خاطرات: مصر والحكم النيابي)

\*\*\*\*

«ثم إن عبيد السلطة، التي لا حدود لها، هم غير  
مالكين أنفسهم، وإنما هم يربون أنعاماً للمستبدين،  
وأعواناً لهم عليهم. وفي الحقيقة، إن الأولاد، في عهد  
الاستبداد، سلاسل من حديد يرتبط الآباء بهم على أوتاد  
الظلم والهوان، والخوف والتضييق».

\* عبد الرحمن الكواكبي \*  
(طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد)

\*\*\*\*

تنتصب في الزواج الذي يتمنى بعضهم تحقيقه بين العدل والاستبداد،  
إشكالية يبدو أنه لا مفر من مواجهتها، وهي إشكالية العمل السياسي كله. أي  
الاشكالية التي تنجم عن قراءة التجربة (التجارب؟) التاريخية التي طمحت  
وسعت إلى إنجاز برامج نهضوية كبرى وإلى إحداث نقلة نوعية في الأوضاع  
العامة للمجتمعات التي حكمتها. وهي إشكالية تستدعي، إن شئنا الدقة في  
التعبير، ليس إرث البشرية في العمل السياسي، أي في التعاضد والتكاتف  
الضروري بين البشر لتنظيم حياتهم ومعاشهم وتوفير ما يضمن استمرارهم  
ويحدد هذا الاستمرار، فحسب، بل وقبل ذلك أيضاً مأساة البشرية الماثلة أبداً،  
والمتجددة أبداً، والكامنة أبداً في التنظيم الذي يبدو ضرورياً بغرض تحقيق  
التعاون بين أطراف المجتمع، أي بمشكلة العلاقة التي تنشأ عن هذا التنظيم،

والتنظيم الخاص الذي ينجم بحكم الضرورة، كما يبدو، عن هذا التنظيم العام، أي السلطة السياسية. نعرف أن ما سبق هو مبسط ويختزل علاقات الاجتماع البشري المعقدة والمتشعبة إلى علاقة مثنوية بين تنظيم وسلطة تنشأ عنه بغرض ضبط هذا التنظيم وتقنينه. غير أن القارئ سيدرك من غير ريب أن هدفنا من التبسيط هو التوضيح، ذلك عبر إعادة أمر التنظيم السياسي، أي الدولة، إلى مبدئه الأول أو علته الأولى من حيث هو كذلك، أي من حيث هو علاقة (رأسية) بين حاكم (فرد أو مجموعة (نخبة) من الأفراد)، ومحكومين. ليس غرضنا إذن الوصول إلى تعريف السياسة أو تحديد موضوعها ونطاقها، بل مناقشة نقطة محددة هي إشكالية ما اصطلح على تسميته في ثقافتنا السياسية الحديثة منذ أواخر القرن الماضي بقضية «المستبد العادل». وهي إشكالية تدرج كما لا يخفى في إطار إشكالية أوسع هي إشكالية الديمقراطية والعمل السياسي في البلاد العربية اليوم، إن لم نقل، على سبيل الاختصار، إنها تدرج في إطار التعرف على أزمة الأوضاع العربية التي تزداد استفحالا مع الأيام.

ولئن كان لكل زمان أسئلته، فإن الأسئلة بخصوص «المستبد العادل» تنفتح كما يظهر على طائفة واسعة من الأسئلة والقضايا التي تمس الزمان العربي كله إن لم نقل العصر الراهن الذي نعيش، بثقافته ونظمه وسياساته وعلاقاته. وهي أسئلة تتعلق أولاً بالأزمة العربية الحاضرة، وخصوصاً، بعلاقة الأوضاع القائمة بتوليد الأزمة وبإنتاج شروطها وبإعادة إنتاجها، وسيرورتها.

فهل صحيح أن النهضة ممكنة بالاستبداد الذي يفترض فيه أن يكون، كما يقولون، رشيداً، أي عقلانياً، وعادلاً؟ حول هذا السؤال سنسعى إلى تركيز بحثنا، وبخصوص الإجابة عليه، سنحاول أن نوجه بنيته وموضوعاته وأفكاره.

### أولاً: حقل المفاهيم

يتضمن مصطلح «المستبد العادل» جمعاً توفيقياً بين طرفين أو مفهومين يبدو أنهما من طبيعة مفارقة هما: الاستبداد من ناحية، والعدل من ناحية ثانية. وفي الواقع، فإن المصطلح في مجموعه يحتوي على ما يتعدى بكثير المدلول الذي تشير

إليه كلمته إذا نُظر إلى كليهما كل على حدة. ومن الظاهر أن ما ينجم عن إضافة صفة العدل إلى الاستبداد هو تحقيق وظيفة للكلمة التي تندرج من حيث الأساس في إطار العمل السياسي بمعناه العام أو الواسع، غير أنه يمكن القول إنها تحقق هنا وظيفة استخدام الأخلاق في السياسة، أي استخدام ما هو مغاير ولا يتوافق من حيث طبيعته وبنيته مع السياسة التي خبرتها البشرية وعرفتها عبر تاريخها، والتي تحتزنها ذاكرتها الجماعية وحللها المفكرون منذ ابن خلدون وماكيافيلي حتى اليوم، أي السياسة في الممارسة أو في العمل. فلئن كانت صفة الاستبداد تستدعي في الذهن استدعاءً مباشراً مجموعة من المدلولات السلبية ذات الطبيعة الاستنكارية، أو الرفض والإدانة والرغبة في المقاومة والتحاشي، فإن إصاق صفة «العدل» بالاستبداد تشرط هذا الأخير به، وتجعله يبدو كما لو كان ممكن التحول إلى ما هو نقيضه. هكذا، يصبح بالتالي مطلوباً لذاته من حيث هو كذلك، أي من حيث هو استبداد «عادل». يجدر الاعتراف أن مدلول العدل يذهب بالمصطلح ويدفع به إلى ما هو أبعد بكثير من الكلمات. فبالإضافة إلى الشحنة الأخلاقية، والجذابة بالتالي، فإن في المصطلح شحنة إيديولوجية عقلانية شديدة الشفافية والوضوح. فهو لا يشير إلى العدل فحسب، لا بل إلى حكم قيمة أخلاقية وعقلانية تخصه.

وفي الواقع، يطرح المصطلح نفسه مشكلة تنصب رأساً حول علاقة السلطة السياسية بالشرعية السياسية لأنظمة الحكم. ومن الواضح هنا، أن الترويج للمصطلح ليس مقصوداً بحد ذاته ولذاته من حيث هو كذلك، بل من حيث هو شرعية سياسية، أو بالأحرى مصدراً (وحيداً؟) لهذه الشرعية. فشرعية المستبد مستمدة مباشرة من شرعية وجوده في الحكم، بل بالأحرى من شرعية مشروعه ومن الصفات التي تتضمنها الصورة التي يقدم بها ومن خلالها. فالمشروع الذي ينادي به بعض المثقفين العرب به ويروج ويعبئ له هو، في نظره، كما في نظر من يذهبون مذهبه ويقولون قوله، مشروع حضاري ونهضوي وشامل. وهي صفات لا شك في كونها، إن تمت الموافقة عليها، مصدراً مهماً إن لم يكن وحيداً من مصادر الشرعية السياسية.

ربما كان ضرورياً التأكيد على أن دعاة مصطلح المملكة المستنيرة أو الاستبداد العادل أو الرشيد - إن شئنا استخدام المترادفات العربية التي يمكن لها أن تفي بالمعنى والغرض المطلوب، بدقة - يُسوِّغونه أساساً من حيث هو استثناء: تجاوز اللحظة الراهنة والسلب الحاضر. نقول، حين يطرح المفهوم، فهو يطرح دائماً من حيث هو قفزة ضرورية إلى الأمام، أي من حيث إن المقصود منه هو، أولاً، الوصول إلى تشييد حالة في السياسة هي في الوقت نفسه حالة استثنائية: تأسيس حضارة استثنائية، و«حرق المراحل التاريخية»، أي القفز بسرعة من حالة مستنكرة إلى حالة مرجوة ومبتغاة كالتقدم والتحرر، أو التصنيع والنهضة والعمران، وما إلى ذلك<sup>(١)</sup>.

### الفخ: الطلب السياسي

ما تقدم يشرح أن فكرة الاستبداد العادل ليست فكرة جديدة أو غير مألوفة على الفكر العربي المعاصر منذ ما اصطلح عليه باسم عصر النهضة العربية أو عصر الحداثة، بكل ما يثيره هذا المصطلح الأخير من إشكاليات وحساسيات تقع بالضبط في صميم الإشكاليات المتعلقة بأوضاع العرب اليوم. وهي الإشكاليات التي تدفع بالمتقنين العرب اليوم إلى التحاور والاجتهاد والاختلاف. وهو الأمر الذي يحضنا على التساؤل بخصوص السر الثاوي خلف ظاهرات تتعلق بالكفاءة السياسية لهذا المصطلح، أي بالطلب السياسي/الايديولوجي الذي يخلق الشروط التي تدفع إلى اللجوء إليه وإلى التوسل به، من حيث هو مفهوم، في العمل الفعال في ساحة الفعل السياسي و/أو الفكري السياسي. ولا بد من الاعتراف أن المفهوم، على تناقض منطوقه الداخلي وفساد

(١) يؤسس فولتير مملكته الرشيدة المستنيرة على «إشعاع حضارة استثنائية»:

François Bluche: Le despotisme éclairé. (1969) Paris. 2 édition. 1987 Fayard. P. 327.

وفي الواقع، فإن فكرة الاستثناء أو الضرورة هي الفكرة المركزية التي نجدها تتكرر في كل مرة طرح فيها نمط الاستبداد العادل - أو الرشيد والمستنير..

تركيبه وتهافت مضمونه، يتضمن مع ذلك سحراً خاصاً يشرح ويفسر لماذا تقوم أوساط معينة من بين النخبة الاجتماعية المثقفة ناهيك عن السياسيين إلى العودة إليه، ولن نقول إلى الوقوع في براثن الفخ الذي ينصبه.

نقول، تثير ظاهرة المصطلح بحد ذاتها فضولاً يتجاوز بتقديرنا وفيما يخصنا طبيعة النظام السياسي الذي يدعو إليه. فمن الواضح، أن المفهوم يتعلق بالأفكار السياسية أو بالأوهام الرائجة عن السياسة أكثر مما يتعلق بالسياسة بالمعنى الضيق للكلمة. بل إن الفكرة المركزية التي يستند إليها هي بالضبط فكرة غير سياسية. وهي الفكرة التي تجعل من المفهوم يلبي الطلب السياسي والحاجة العملية منه، ويدفع إلى تجاوز التناقض الذي يحتوي عليه، أو بالأصح إلى التعامل معه كما لو كان هذا التناقض لا وجود له. ومن الممكن أن نذهب في تساؤلاتنا إلى ما هو أبعد من التساؤل بشأن التناقض البنيوي للمفهوم بحيث تمس بنية أنظمة المعرفة أو الثقافة العربية اليوم، وفي الواقع بنية الأساطير التي روجتها وتروجها عن نفسها وعن عالمها وأوهامها ومعارفها. غير أن هذا يتعدى بالتأكيد التخوم الضيقة لموضوعنا الراهن. ونأمل أن تكون لنا عودة لاحقة إليه.

بيد أن تركيب المصطلح يتضمن خدعة واضحة - فصورة المستبد هي، من غير شك، صورة غير مستحبة، وتحتل في الحقيقة الطرف الأقصى من الصورة السلبية للسياسة. فالمستبد هو، في عمق الذاكرة الجماعية للناس وخبراتهم، رجل شرير، مؤذ، دموي وظالم. إنه شخص فظيع وتتجسد في صورته المكفهرة ملامح الشيطان بعينه. تحفل الأدبيات كلها، وكذلك الذاكرة الشعبية والحكايا، بكل ما من شأنه أن يعزز هذه الصورة الرهيبة، ويدعمها - تكمن الخدعة في الحقيقة في بنية المصطلح المركبة. فإضافة النعت أو اللاحقة هي، هنا بالذات، بمثابة نصب فخ، إن لم نقل إنه نصب أنشودة محكمة الصنع والفعالية، بدليل بقاء المصطلح حياً منذ تمكن المثقف من استنباطه وترويجه (كما سنبين بعد قليل). ولا غرو في القول أن صفة العدل (أو الرشد والاستتارة) تولد ونضمن حدوث «عملية إزاحة عقلية» وإن كانت بسيطة، إلا أنها قبل ذلك جذرية أي

حاسمة. إنها تدخل التفكير في سيورة من المحاكمة أو الإزاحة والإحالة تسلب من الاستبداد مضمونه وتُعرِّيه من محتوياته، أي تحوِّله إلى ما ليس هو. وأغلب الظن أن ما يحدث من حيث الجوهر هو أن العواطف هنا تتبدل، ويدخل التفكير في سيورة إسقاط تُحوِّل فيه المستبد من شخصية مُنفرة إلى مرغوبة ومطلوبة. ولا يبقى بذلك من الصورة غير صورة العدل التي تُشكِّل بالنسبة للبشرية منذ أزها أملاً تتطلع إليه، ومثلاً تطمح الأجيال المتعاقبة إلى التوصل إليه.

### التعايش المستحيل

لا يمكن للاستبداد أن يظهر عارياً وأن يبرر نفسه بطبيعة الحال من حيث هو «هو» أي من حيث هو استبداد فحسب، ومن غير استنارة وعدل وعقلانية. وهو لذلك، وربما لهذا السبب بالذات، لا بد له من مشروع يرزقه بأسباب الجاذبية وبسحر التسويغ. وهو في الحقيقة مشروع غالباً ما يظهر (ولا نريد أن نقول دائماً) على أنه عقلائي، وضروري، بل المشروع الممكن الوحيد.

ثمة ما يشبه لعبة المرايا المقعرة هنا. فالمصطلح لا يتضمن كما لاحظنا غير زواج مستحيل بين السلطة والمُشرِّع، أو السلطان والفقير، وتوحيدهما في عمامة واحدة، وجمعهما تحت سقف واحد هو، من غير شك أو لبس، سقف الاستبداد العاري. ولو استبعدنا الإسقاط الأخلاقي الذي أشرنا إليه في الأسطر السابقة والذي تتضمنه الشحنة العاطفية للمصطلح، والذي يستدعي من الناحية العملية - الجانب السياسي - توحيد السلطة وجمعها كلها تحت قبة واحدة هي قبة السلطة والصولجان.

تكنم لعبة الكلمات هنا وكما كنا أشرنا قبل قليل في نعت العدل. فالناس يعرفون ويتناقلون القول أن «العدل أساس الملك». غير أن جمع السلطات جميعها في يد شخص واحد، ينسجم انسجام جوهر واكتمال مع تركيب السلطة

وطبيعتها من حيث هي سلطة: بنيتها التوسعية ونزوعها الذاتي والتلقائي إلى التمدد والتضخم والانتشار.

كما تعرضنا في موضع سابق إلى هذا النوع التوسعي المائل في السلطة، كل سلطة. ويكفي هنا أن نشير إلى أن هذا الميل هو في طبيعته سيورة لا تتوقف عند حد، من جهة، وتتضمن جانباً فاجعياً أو مدمراً، من جهة أخرى. ففي حركيتها الجدلية الصاعدة، تتمدد السلطة إلى الحد الذي تصبح فيه وثناً يفترس خالقه، وعبداً يقتل سيده، وإلهاً ينهش حراس معبده وكهنته وحملة شعله ناره المقدسة، كما تتوسع السلطة وتنشر راياتها في حركة تمدد لا تتوقف إلى الدرجة التي يغدو فيها «رعاياها»، جميع رعاياها، هم ضحاياها الأولين، ويصبح السلطان الشخص الأول فيها رمزاً لها وصاحب مركزها مطلق القوة، ويتحول بالتدرج إلى راعٍ لمقتضياتها وتطلباتها وأسير لقواعدها ورموزها، وإلى أول ضحية من ضحاياها.

لكن الأمر هو كذلك، أمر شرعية الدولة قبل أي أمر آخر. فالسلطة هنا هي الوحش العاري وقد تكشف عن حقيقته كلها وتعبر عن تمام وجوده وامتلأته وتجليه. إنها غول الحكايات الخرافية الذي يفترس حامل مفاتيح معبده وحافظ أسرارهِ، والحائز على خزائن الملك ومفاتيح مخدع الملكة.

تتتمي قصة مفهوم الاستبداد العادل في الواقع إلى قصة هذا النزوع التمديدي للسلطة<sup>(٢)</sup>، وميلها الطبيعي إلى التوسع على حساب نقيضها وعن طريق اقتراسه: الحرية. لكن النزوع هذا هو إلى الانتفاخ أو إلى التضخم الورمي السرطاني أشبه. فكمثل هذا الأخير، تتمدد السلطة في جسد الدولة حتى تفترسها وتأتي عليها. وهي، في عز هيجانها وفي أوج عنفوانها وصعودها واندفاعها الجارف، تنقض على مركز الدولة ونقطة القوة فيها، أي شرعيتها

(٢) وهذا كما لا يخفى على العكس مما يلح عليه عدد هام من الباحثين في العلم السياسي ممن يعتقدون أن السلطة ذات طبيعة ساكنة [ستاتيكية]. أنظر، على سبيل المثال:

Georges Burdeau : L'Etat. 1979. Paris. éd. du Seuil. P. 83.

ومبررها وما يتيح لها أن تؤسس سلطة ممارسة وظائفها والتعبير عن مكنونها. بيد أن هذا الانتفاء هو بالضبط ما يجعل من مفهوم الاستبداد العادل مفهوماً مخادعاً كما كنا أشرنا. فهو تعبير شرعي في الواقع عن جدلية السلطة السياسية النازعة أبداً نحو التضخم الورمي. وبهذا المعنى وفي داخل هذا السياق، ربما تكشف الحاجة العملية إلى المفهوم عن استكمال السلطة في اندفاعاتها، أي في دخولها في أنشطة لعبتها الدموية المدمرة التي تعبر عن طبائع السلطة التي هي، مرة أخرى نقول، جدلية التوسع والتمدد وإلغاء الحرية، أي بحسب لغة عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد.

يتطلب الأمر التمييز بين المفهوم الذي يحتوي عليه مصطلح الاستبداد العادل، وبين الاستبداد نفسه من حيث هو نسق سياسي في العمل والممارسة. وما بين المفهوم والعمل من مسافة هو بالضبط ما بين السياسة والأفكار المتداولة عنها من مسافة هي، غالباً، شاسعة. فالمصطلح يدخل في نظرنا في دائرة ما هو إيديولوجي، ولكنه يدخل كذلك في نطاق ما نطلق عليه اسم الميل السلطاني للمثقفين.

وأغلب الظن أن صورة المستبد العادل هي تلك الصورة التي استنبطها المثقف والحكيم للحاكم الذي يستخدم الدولة وإمكاناتها من أجل تحقيق مشروع، هو في الحقيقة مشروع المثقف بخصوص الحكم. بل إن الدولة كلها هي في نظره، أو بالأحرى بحسب صورته التي ترسم له، ليست أكثر من وسيلة لإيصال المجتمع كله إلى الرفاهية ودفعه إلى الأمام. وهو لهذا السبب بالذات حالة طارئة استثنائية في السياسة، فمشروعه كبير ويقتضي منه الأمر أن يركز السلطة كلها ويجمعها بين يديه. هذا يشرح كذلك ما كنا ذكرناه من أن صورة المستبد العادل تتضمن جاذبية خاصة لا شك في فعاليتها. ففيها فضيلة السعي للصالح العام. فالمستبد العادل هو رجل فاضل، يريد خير الناس جميعهم، وهو غالباً ما يُشبه بأب عام، أي بأب تتسع أبوته لأبناء المجتمع بأسرهم. ما تبقى من صورة الأبوة فهو مألوف وغمطي. فلئن كانت تغلب على صورته صورة العدل أو بالأصح حب العدل، إلا أن أبوته العامة تؤهله، باسم ذلك كله، إلى



أن يتجاوز الحلم، ويقسو، ويستخدم الردع، والتخويف والإرهاب.

تتعايش في المصطلح إذن شخصيتان أو غطان متنافران من الشخصية هما: الفيلسوف والحاكم. الفيلسوف العقلي أو في الحقيقة صورته المثالية النمطية كمفكر عقلاني مجرد عن الغرض والأهواء من جهة، وتقني التسلط، المستبد والدموي من جهة ثانية. وبهذا الخصوص، لا بد من التذكير أن في تزويج الفيلسوف بالحاكم استحالة مظهرية كذلك. فلكل منهما مظهره وإشاراته الخارجية التي لا تتوافق، بطبيعتها، مع مظاهر نظيره/ نقيضه. فإذا تتجلى في المظاهر الخارجية للسلطان، أول ما تتجلى، مظاهر السلطة العارية، وهي القوة والعنف واحتكارهما والتمظهر بهما، وذلك عبر الإشارات الخارجية للسلطة ورموزها من صولجان وحرس وأسلحة وتنظيم استعراضي للقوة وما إلى ذلك، فإن صورة المثقف تحتل الطرف الأقصى لصورة التسلط. فالحكمة والحلم والروية والحجج العقلية والميل إلى السلم، هي الصفات التي تحتل تفاصيل ملامح المثقف وتغطي ألوانها صورته الودودة. إنه الروية والتردد، بينما الحسم هو ديدن السلطان.

هكذا تنتصب خلف صورة المستبد العادل إشكالية الثقافة/ السلطة بكل عمقها وتاريخيتها وراهنيتها. وهكذا تثير إشكالية السلطة والدولة بما هي، كما تشير المظاهر جميعها، مشكلة متجددة باستمرار ما دامت الدولة بحد ذاتها ما زالت مشكلة تستعصي على الحل. فهذا الوحش الخرافي، يعمل كما يبدو وفق مشروعية مستحيلة لا تُكتسب إلا بواسطة الإزاحة. إنها مشروعية تستند في أساسها إلى علاقة حرجة قائمة بين أصل المشروع ومصدرها، وهو دائماً المشروع أو مصدر السلطان (الله، الدين، الشعب، القومية أو الطبقة) من جهة، ومالكها الفعلي والحائز على مفاتيحها والتسلط على مقدراتها، الذي يمثل هنا، كما في كل مكان غيره، في شخص السلطان أو في مركز السلطة ورأسها حيث «الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية» بحسب تعبير ابن خلدون (المقدمة. الفصل السادس من الباب الخامس)، من جهة ثانية.

لا بد من الاعتراف بهذا الخصوص أن مفهوم الاستبداد العادل يحقق

إحدى الوظائف المهمة في هذا السياق، وهي وظيفة تجاوز الفراغ الحاصل وملء المسافة الكامنة بين شقي العلاقة الحرجة آنفة الذكر. من هنا أهمية صورة العدل التي كان الفقه السياسي أو التفكير السياسي يروج لها لصالح السلطان والتي يقوم الإعلام الموجه اليوم بنشرها على أوسع نطاق. لا تملأ صفة العدل الفجوة القائمة بين مشروعية السلطة وحققها التعسفي في ممارسة العنف فحسب، بل وكذلك في تسويق طاعة السلطان واشتراطها أيضاً. بيد أن إشكالية السلطة تكمن في مأساة البشرية الدائمة التي هي تكذيب طبيعة الحكم لفكرته عن نفسه ولصورته المتداولة، وتكذيب الحياة بشكل يومي ودائم لمثال العدل السياسي وللکذب الذي تعممه السياسة عن نفسها. إن احتكار السلطة للعنف هو تكذيب دائم لمثال العدل الذي تروجه السياسة عن السياسة. ألا يندرج مفهوم المستبد العادل في إطار ما ندعوه هنا بالکذب السياسي بخصوص العدل! أليس هو واحدة من تلك الحيل الايديولوجية التي تستطيع، على الرغم من التناقض المنطقي الصارخ الذي تحتوي عليه، من أن تبدو كما لو كانت متماسكة منطقياً، أو كما لو أن فساد منطقها لا علاقة له هنا بما اصطلح الناس على تسميته باسم العقل السليم!

### ثانياً: المثقف والاستبداد

أغالب شعوراً يكاد يملكني يحفزني على المضي قدماً نحو النهايات الممكنة، إن كان ثمة نهايات في تحليل المشكلات التي يثيرها المصطلح الذي نتعامل معه هنا، وعلى إجراء المقارنات الضرورية حيث يتطلب الأمر. فمن المنطقي أن يثير المفهوم إشكاليات السياسة من دولة وسلطة سياسية وعقيدة وغيرها؛ ومن المنطقي كذلك أن يثير شهية المقارنة ما دامت بنيته الداخلية، بحسب منطوقه الذي يحتوي عليه والدور المنطقي الذي يرافقه ويستند إليه، تتكشف عن أنه مفهوم يكاد يكون قديماً/متجدداً، إن لم نقل إنه نمطي التكوين.

غير أن المصطلح ينصب، بحسب منطوقه الداخلي كما بينّا، فخاً محكم الصنع. ومن غير المشكوك فيه أن جاذبيته وسحره يكمنان في كونه يمتلىء بحرارة

النوايا الحسنة التي تشع منه وهي حرارة العدل . ربما أسهم هذا في تفسير ديمومة المصطلح وعودته المستمرة إلى ميدان الأفكار السياسية في كل مرة وجدت الجماعة نفسها حيال أزمة حادة، هي بدورها دائمة العودة والحضور. وهي ظاهرة تستوجب التوقف حيالها والتأمل في مولداتها وفي الحقيقة في الحاجة السياسية إلى العودة إليها وتكرار اللجوء إلى استخدامها، وهذا في الوقت نفسه الذي تزعم البشرية الحديثة أنها تجاوزت أفكارها السابقة أو جددتها وطورتها. هكذا تنتفع المشكلة، كما نلاحظ، على سلسلة تكاد لا تنتهي من المشكلات التي تكاد تمس البشرية بأسرها، ليس في السياسة فحسب. وهي مشكلات ربما كانت، بالنسبة لنا نحن العرب اليوم، هي نفسها مشكلات الزمان العربي الحاضر بيناه ومنظوماته وثقافته وأساطيره وأوهامه، وقبل ذلك كله بمآسيه.

وبهذا الخصوص، يكاد يملكني حدس قوامه أن المؤرخ ربما كان هو أكثر المثقفين قدرة على استكناه المشكلات في عمقها، أو في بعدها الإشكالي. وحين أقول المؤرخ، فإنني أرى فيه بالأحرى ما يشبه مثقفاً هو على شاكلة عبد الرحمن ابن خلدون، الذي يبحث في التاريخ عما يسهم في شرح الظاهرة البشرية التي تؤرقه وتشغل باله من جهة، وهذا في الوقت الذي يرى في الظاهرة البشرية أنها، باستمرار، ظاهرة مؤرقة، مقلقة، من حيث تطرح من الاشكاليات ما لا حل له، من جهة ثانية.

نكتفي هنا بتناول إشكالية المثقف والسلطان ولكن من خلال وعبر الجانب المتعلق بمفهوم المستبد العادل. ولا يخفى أن المثقف هو أول من اخترع المفهوم وزاوج بين عنصريه وشقيه اللذين يكونانه ويحتويان عليه، وهو يشكل من غير ريب العنصر الفعّال في ديمومته والمسؤول بشكل مباشر عن عودته المستمرة إلى ساحة الفكر وميدان العمل الفكري في السياسة.

وفي الحقيقة، يخرزل المفهوم قصة حب معلنة بين الثقافة والسلطة، وهو بالأحرى يشي قبل أي شيء آخر بالعلاقة الحرجة الماثلة بين الأفكار، كما تعلن عن نفسها في الكتب، من جهة، وفي التاريخ الواقعي، كما يعيشه المثقفون في

حياتهم اليومية، من جهة ثانية. غير أن المصطلح هو باستمرار من اختراع المثقفين أو أحلامهم إن لم نقل أوهامهم. وربما كان الفلاسفة وكبار المثقفين هم أكثر الناس الذين روجوا للمستبد العادل وحرقوا البخور على محرابه. أليست جمهورية أفلاطون الفلسفية نوعاً من أنواع الاستبداد المستنير الذي روج له فيما بعد فلاسفة العصر الحديث وطوباويوه؟<sup>(٣)</sup>.

غير أن ما يهمننا هو بالضبط مفهوم المستبد العادل كما يعبر عن نفسه لدينا، نحن العرب. وبهذا الخصوص، يستحوذ علي شعور يستحثني على إجراء مقارنة اعتبرها مشروعة بين مفهوم المستبد العادل، كما تجلى لدى المثقفين العرب، من ناحية، وبين مفهوم المستبد المستنير، كما عبر عنه عصر الأنوار الفرنسي، من ناحية أخرى أقول، إن مشروعية المقارنة مصدرها هو أن وجه الشبه كبير بين شقي المقارنة.

ولعل أكبر وجه من وجوه الشبه مفاده أن العرب روجوا للمفهوم خلال ما اصطلح عليه تاريخياً باسم عصر النهضة الذي يوصف غالباً، بحسب الصورة المرسومة له والمتداولة في كتب التاريخ الرسمي والمدرسي، على أنه عصر الأنوار والتعقل واليقظة من ظلام الجهل وعسف الانحطاط. أما وجه الشبه الثاني والمهم كذلك، فيكمن في تسويق المشروع الذي هو مشروع النهضة العربية التي ما زالت تطرح نفسها علينا منذ طرحها رواد النهضة العرب في أواخر القرن الماضي. نقول، يكمن وجه الشبه، في الواقع، في التناقض البنيوي الماثل في المفهوم نفسه؛ ونعني بذلك ما كنا بيناه في الفقرات السابقة بخصوص الزواج غير الطبيعي الذي يفترضه المصطلح بين العدل والاستبداد.

لا ضرر في التأكيد على أنه من الصعب الحديث عن المثقف من غير إثارة العواطف والحساسيات. فهو شخصية تتحلّى بصورة إيجابية تكاد تكون غير واقعية لشدة إيجابيتها. وهو يحتل الطرف الأقصى، المناقض، للصورة السلبية

Jean - Jacques Chevallier. Histoire des idées politiques. t.2. 1979. Paris.

(٣)

Payot. P. 96.

السياسي. هذا يشرح ربما هذه الصعوبة البالغة في الحديث عن المثقف. فهو المدافع عن الحرية والعدالة والجمال. وهو معروف بحبه للحقيقة وباندفاعه المجرد عن الغرض لاكتشافها ونشرها، حتى لو كلفه ذلك حياته وحرية. بل إن سعادته الوحيدة تكمن، بحسب الصورة الرائجة عنه، في هذا الشوق العام الذي يتلبسه بحثاً عن الحقيقة التي هي غالباً قاسية وجارحة ومدمرة.

بيد أن الصعوبة تكمن بالضبط في العلاقة الحرجة القائمة بين المثقف والسلطة. وليس صحيحاً أن المثقف كان دائماً يبحث عن الحقيقة، وأنه كان في الأوقات والظروف جميعها لا يبحث إلا عن الحرية والعدالة والمساواة. فكثيراً ما يكشف المثقفون عن مستبدين طغاة من حيث هم أميل إلى رفض التنوع وإلى التنقيب عن المنسجم وغير المتناقض. أليست جمهورية أفلاطون ومدينة مور المثالية وجميع المدن الطوباوية الماثلة، هي مشروعات تبحث عن نفي المتنوع وعن إلغاء المتناقض والكثرة التي تميز الحياة البشرية؟ ألا تُقوِّم هذه المشروعات، جميع المشروعات التي يتلبسها التوق إلى المثال والنزوع إلى الكمال والاكتمال، على افتراض مسبق وعلى فكرة أولية قوامها إلغاء التناقض ونفيه واستبعاده، إن لم يكن استئصاله وطرده من بين صفوف الأدميين؟!

لكن المثقف هو في الواقع، غير الصورة القائمة التي قدمناها، وإن كان يتضمنها. فحقيقته هي لحسن الحظ أشد تعقيداً من الصورة التبسيطية التي يمكن رسمها له. هذا يشرح ربما لماذا يجدر التمييز دائماً بين المثقف منتج الأفكار والمبدع الفني، ونظيره/صنوه، الذي هو المثقف المبدع نفسه، غير أنه في الوقت ذاته، عضو الجماعة والمنخرط إلى هذه الدرجة أو تلك في الوسط الاجتماعي الذي ينتجه إن لم يكن يخترعه ويحتضنه، وينصبه كاهناً في معبده المقدس وحارساً لأهته. فهو كثيراً ما يقع ضحية أفكاره وشهيد كلماته وتصوراتهِ والحقيقة التي يروج لها. ومن غير المشكوك فيه، أن صورة المثقف المحب للحرية والمدافع عنها مجبولة بدماء المثقفين وعذاباتهم وأناشيدهم من أجل الحرية وباسمها.

نقول، علاقة حرجة هي علاقة الفكر بالسلطة؛ إذ يكفي أن ينتقد الفكر

السلطة، كما يقول برتراند دوجوفنيل، حتى تخدعنا المظاهر وننسى الطبيعة التسلطية للفكر، ونزعتنا للتسلط والتحكم<sup>(٤)</sup>، وهذا بالإضافة إلى ما كنا أشرنا إليه قبل قليل بخصوص ميله الطبيعي إلى إلغاء التنوع والاختلاف، وإلى البحث عن الواحد المنسجم وغير المتناقض.

### المثقف والضحية

غير أن مفهوم المستبد العادل، بتنوعاته وبمسمياته وبتلوناته، هو على أغلب الظن والتقدير، المفهوم الأكثر كشافاً بل والأشد شفافية للتعبير عن المضمون الحرج لعلاقة الفكر بالسلطة. فمن ناحية واقعية، أي من ناحية عملية وبحسب التجربة التاريخية، فإن عدداً كبيراً من الفلاسفة والمفكرين الكبار رأوا ما يشبه السراب الذي كان رآه الفيلسوف الألماني الشهير هيجل حين قال إثر مشاهدته للقائد العسكري المنتصر نابليون بونابرت على صهوة جواده، أنه رأى الفكرة على الحصان! وهم، بالتجربة العملية، لم يكونوا ينصبون فيلسوفاً على رأس الحكم الذي يُروَّجون له ويدافعون عنه ويُشرون بالعدل القادم على يديه، بقدر ما كانوا يُعزِّزون شرعية الحاكم الفرد، وذلك عن طريق تحويله إلى فيلسوف ووضع إكليل الحكمة على هامته وميزان العدل بين يديه.

بل إن الميل السلطاني لدى المثقفين يتجلى، أكثر ما يتجلى، حين يتعلق الأمر بأفكارهم أو أوهامهم السياسية والاجتماعية. فهم أكثر الناس عرضة للإصابة بمرض أثبتت التجارب التاريخية أنه شديد الخطر على العقول البشرية كما على حياة الناس، وهو مرض العمى المعتقدية أو الايديولوجي. وهم لا يستطيعون غالباً رؤية الجانب الاستبدادي الذي تحتوي عليه السلطة السياسية في الوقت الذي يخيّل إليهم أنها تُطبّق مشروعاتهم وتبني أفكارهم وتوجّه التاريخ بحسب البوصلة التي هي، كما يعتقدون، بوصلته أو أن عليه أن يسير بحسب هديها وأن ييمّم وجهه شطر الشمال الذي تشير إليه والمعبد الذي تدل عليه.

ولئن كان لا بد من وضع الأمثلة، فذلك ليس من أجل التوضيح فحسب، بل وقبل ذلك بغرض التمييز الذي نراه ضرورياً بين المثقف والثقافة. فأفكار الحرية والعدالة والمساواة وغيرها هي أفكار ساهم المثقفون من غير جدال في الدفاع عنها وفي ترويجها وتعميق مبدلوها وشرحها، وإن كانوا على الأغلب لا يحسنون التمسك بها دائماً. غير أن الثقافة هي بمثابة رأس المال المعنوي الكبير الذي راكمته البشرية عبر تاريخها الطويل وصار ملكاً لها وليس للمثقفين فقط. غرضنا مما سبق قوله هو الإلحاح والتأكيد على أننا لا نستهدف بطبيعة الحال لا الخوض على معاداة الثقافة، ولا مناصبة المثقفين العداء، بل بالعكس، ما نريد الإشارة إليه مفاده أن المثقف هو، على الغالب، ضحية الثقافة التي يؤمن بدورها، وبالفكرة التي تستحوذ عليه، وبالحقيقة التي تستولي على جوارحه. فإيمانه بالعدالة والحرية يجعله أكثر عرضة للوقوع في أخطاء قد تكون مدمرة وقاتلة. وهو غالباً ما يكون أول المرشحين لتجسيد دور الضحية والتخبط في دماثها. فلئن كانت انتصارات نابليون بونابرت، التي كانت سبقتها أفكار الثورة الفرنسية وربما مهدت لها، قد ألفت في روع هيجل أن فكرته الأثيرة إلى قلبه وروحه شرعت تشق طريق التجسد، فإن فولتير قبله وأوغست كونت بعده وكثيرين آخرين، رأوا في القياصرة الروس أو الألمان البروسيين تجسيداََ لطموحاتهم وتطبيقاً لأفكارهم في الحرية والعدالة والمساواة، وبشكل خاص في حركة التاريخ. ألم ير فيلسوف الحرية الكبير فولتير في فريدريك الثاني فيلسوفه الحاكم؟ ألم يعتقد في ضرورة غزو القيصرة الروسية كاترين الثانية لبولونيا المتعصبة وذلك بغرض نشر التسامح وحرية الاعتقاد؟<sup>(٥)</sup>.

من البديهي ألا تحمل المسائل التي يثيرها المصطلح الذي نحن بصدده العنوان ذاته دائماً وفي الظروف والحقب والأوضاع جميعها، ومن المنطقي ألا تحتل الدرجة نفسها من الاهتمام مع تغير الأزمنة والأمكنة والرجال؛ لكن هذا

(٥) تمنى فولتير لو تمكنت كاترين الثانية، التي يلقيها بسميراميس الشمال ويصرح أنه فارسها الذي يقف معها في مواجهة وضد الجميع، من إرسال خمسين ألف رجل إلى بولونيا بغرض نشر

حرية الاعتقاد؛ B. De Jouvenel, op. cit. P. 227.

الاختلاف الظاهر لا يمكن أن يعني بأية حال من الأحوال أن الإشكالية قد تغيرت من حيث الجوهر، أو أنه صارت وثيقة تلك العلاقة القائمة بين السياسة بالعدالة - أي بمطمح البشرية - إلى بناء عالم يُراد له ألا يحتوي على العنف والاستغلال والعنف، وأن يكون عادلاً، جميلاً؛ وبالنسبة للفلاسفة العقلانيين، رشيداً ومستنيراً. ففي خلال الأزمات الحادة التي تضعف بسببها مشروعية السلطة السياسية أو يولدها هذا الضعف، وفي المرات القليلة التي استطاع المثقف أن يصل إلى السلطة، وأن يجمع ويوحد في شخصه الحكمة والحكم، والفيلسوف والسلطان أو الفقيه والسياسي، كان يتكشف من غير لبس عن مستبد من غير استتارة ولا عدل. كان سرعان ما يخلع جبة الفقيه والمثقف، أو لنقل الفيلسوف والحكيم، ليرتدي صولجان السلطان ويكتفي بسيفه وبطشه، لا غير. ففي المراحل الثورية التي تنتهي أمورها إلى انتصار الثورة والثوار، كان المثقف هو دائماً رأس الثورة الذي يتربع على العرش والذي يمسك بين يديه بمفاتيح السلطة وبأزمة الأمور، غير أنه، تجاه المصاعب وضغط الظروف والحاجة السياسية القاهرة إلى النجاح، بالإضافة إلى طبيعة السلطة ونزوعها الداخلي إلى التوسع والتمدد، كان كثيراً ما ينزل بسرعة إلى مواقع الحاكم الفرد المستبد المخلوع. ولا يخلو التاريخ العربي الاسلامي من الأمثلة المشابهة من حيث المضمون. ففي المرات التي «حاولت حركات اسلامية سياسية متبصرة في الغرب الاسلامي أن تردم الهوة عن طريق إيصال الفقهاء إلى السلطة... كان (الفقيه)، يتحول فجأة عند تسلمه لكرسي الحكم إلى سلطان قاهر»<sup>(٦)</sup>.

ربما كانت النقطة المركزية التي تتكشف عنها ظاهرة دوام فكرة المستبد العادل، أو استمرار التوهم بإمكان تحقيقه في التاريخ أي في السياسة، وفي تجاوز التناقض الكامن في تركيبه، يعود إلى أنها تطرح دائماً في إطار المشروع «الحضاري» الكبير الذي يُروَّج له المثقف ويتوسَّل، في شخص المستبد العادل وعن طريقه، تحقيقه وتجسيده واقعياً. فالمستبد العادل، من حيث هو حاكم

(٦) رضوان السيد. الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي. الحوار، ع ٦ / ٢ (١٩٨٧).



نموذجي، يطرحه المفكرون غالباً بالمعنى الدقيق للكلمة. ففي فكرة المستبد العادل، تخرج السياسة من إطار التاريخ؛ وتغدو الدولة التي يُراد لها أن تكون وسيلة للحكم والعدل، هي غير الدولة التي تفعل في التاريخ والتي عرفتها البشرية منذ بدء التاريخ، بل تلك التي «يجب» أن تفعل في التاريخ. وقد يفسر هذا السحر الخاص الكامن في الفكرة، ويلقي الضوء على السر المائل في جاذبيتها وقوة تأثيرها إلى الحد الذي يدفع مثقفاً معاصراً مستنيراً حسن النية شديد الإخلاص، هو الأستاذ عادل حسين، إلى أن يجد فيها ما ينقذ العرب المعاصرين من أزمته الخائفة التي يعانون.

### ثالثاً: المستبد المستنير في عصر الأنوار

يقترح البحث في المستبد العادل العربي إجراء مقارنة مع نظيره وشقيق روحه لدى الغربيين بشكل خاص، وأقصد بذلك ما اصطلاح على تسميته في فرنسا باسم المستبد المستنير. بل إن إجراء المقارنة ليس بالإجراء المفتعل أو غير المناسب كما سنرى؛ ذلك أنها تندرج في المحتوى كما في الشروط التاريخية المواكبة. ففي كلتا الحالتين، فإن كلا من المستبد العادل العربي المعاصر والمستبد المستنير الغربي الغابر لا يستمد مشروعيته في تفكير الكتاب من اسمه أو من صفة العدل أو الاستنارة اللاحقة به، بل من خصوصية «إشعاع حضارة استثنائية»، قوامها، في الحالتين، الرغبة القوية في التجاوز السريع للعطب الراهن والمعوقات القائمة.

إذا استثنينا ما نسميه بالميل السلطاني لدى المثقفين، وهو الميل الذي أفصح عبر التاريخ عن فحواه الذي يكاد يكون ثابتاً ومن غير تغيير يذكر، وذلك على شكل بحث (طوباوي؟! ) عن مدينة فاضلة أو مثالية شديدة التنظيم (العقلاني؟! ) وترتب على سدة السلطة فيها شخصية تجتمع لديها سلطتنا الحكمة والحكم معاً والعقل والقوة في آن، فمن الظاهر أن المشكلة الأساسية التي شغلت بال مفكري عصر الأنوار الغربيين هي المشكلة ذاتها التي تشغل بال

المثقفين العرب اليوم، وهي مشكلة حرية التعبير والرقابة الصارمة التي يعانون منها.

لا مندوحة من التأكيد هنا كذلك أن فكرة المستبد المستنير، التي وجدت رواجها وترعرعت في كنف مفكري عصر الأنوار الفرنسيين وخصوصاً في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، استهوت كما يبدو، مثلها في ذلك مثل نظيرتها العربية، أشد مثقفي ذلك العصر تمسكاً بالحرية والعدالة والعقل السليم وذلك على قاعدة مشروع النهضة والإصلاح والأنوار الذي طالما بشروا به ونادوا<sup>(٧)</sup>. ومن الظاهر كذلك أن مشروع الإصلاح الذي نادى به المفكرون قام

(٧) «أعتقد أن القيادة في لحظات الإقلاع خاصة، لن تكون جماعية وستكون في يد الزعيم» الصلاحيات العملية صلاحيات كبيرة. ولا أعتقد أن «الزعيم» سيكون عقبة في وجه إقامة نسق سياسي متكامل، فإذا كانت المفاهيم واضحة ومتكاملة، قد يكون «الزعيم» عوناً في إنشاء هذا النسق باعتبار أن هذا النسق سيساعد مشروعه دون أن يخشى على موقعه اعتماداً على شعبيته». عادل حسين: المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية. ص ١٩٩ - ٢٤٤ من: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي. بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ١٩٨٤. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. حاشية ص ٢١٢.

لا بأس من ملاحظة أنني لا أستهدف الاساءة إلى الأستاذ عادل حسين؛ بل بالعكس. فالكتابات التي قرأتها له أفادتني كثيراً، وعلمتني كثيراً، وتركت لدي دائماً الانطباع الحسن الجميل. فهي تحفزني على التفكير، وتحضني على التأمل، وخصوصاً تشد من أزرعي في هذا الزمن الصعب. والأستاذ عادل حسين هو، من غير ريب، رجل فاضل، وحسن النية والطوية، بالإضافة إلى أنه ذو نظر ثاقب وفكر خلاق. والحوار الذي أجريه هنا، هو مع المشروع الذي يدافع عنه أو بالأصح مع الجزء المختص ببنية السلطة السياسية التي يتضمنها. وهو مشروع يستحق في تقديري النقاش الواسع ليس لشموله فقط، بل وخصوصاً لأنه أصيل وجاد. وأعتقد أن الأستاذ عادل حسين، بسعة أفقه، يدرك مقدار الاحترام الذي أضمره له والتقدير الذي أتعامل به ومن خلاله مع نصه الذي يظل في رأبي، وفيما يتعلق بالموضوع الذي نحن بصده، واحداً من أهم النصوص العربية التي وقعت يدي عليها في السنوات الأخيرة ومن أخطرها في الوقت نفسه. وهو السبب الذي يشرح من غير ريب اهتمامي به وحرصني على مناقشته دون سواه من الذين يعتقدون - صادقين على الغالب - في إمكانية التوفيق بين الاستبداد والعقلانية والعدل والنهضة! والموضوع المطروح هنا هو في مطلق الأحوال موضوع الحرية والنهضة والاشكاليات المتعلقة بالأزمة العربية العامة وخصوصاً بإشكالية الديمقراطية في بلادنا والقضايا التي تتفرع عنها، على اختلافها. وهو الموضوع الذي =

على مجموعة من الأفكار الأساسية التي يقع في القلب منها سيادة العقل والفكر والفلسفة، وحلولها مكان العادات البالية والأفكار السائدة التي نظر المفكرون إليها على أنها أرس الفساد القائم وحجر الأساس فيه.

لا يتردد جان جاك شوفالييه في إجراء المقارنة بين فكرة المستبد المستنير، كما عبر عنها فلاسفة الأنوار، وتلك الأسطورة الأفلاطونية بخصوص الفيلسوف - الملك<sup>(٨)</sup>. ما يجدر ذكره هو أن المناخ السياسي الذي ترعرعت فيه الفكرة يشبه إلى هذا الحد أو ذاك، المناخ السياسي الذي يعرفه العرب اليوم. ففي ذلك العصر الذي كانت أوروبا تعيش في كنف نظم سياسية يعتبرها المؤرخون والمفكرون اليوم بحق أنها مستبدة ومطلقة وفاسدة، فإن من غير المشكوك فيه أن المثقفين الكبار لم يكونوا يرون في الأسطورة التي روجوا لها تحريضاً على القبول بالاستبداد أو بالأحرى أفكارهم بخصوصها، هي التي كانت تسيطر على تفكيرهم. بهذا الصدد يؤكد ديدرو ما يلي: «لكل عصر فكره الخاص؛ وفكرة عصرنا هي على ما يبدو، فكرة الحرية»<sup>(٩)</sup>.

### الإصلاح والاستبداد

ربما استطعنا تصور سحر الفكرة انطلاقاً من سحر سلطة الدولة التي أخذت بألبابهم. فمن الواضح، أن سحر المفهوم يكمن في فكرته المركزية التي ما زالت هي نفسها منذ عصر الأنوار (إن لم يكن منذ بدأ المثقفون يكتبون ما كان يسميه العرب بـ «مرايا الملوك»)؛ وهي الفكرة القائلة إن حاكماً حازماً قوياً وواسع السلطات هو أكثر قدرة وتهيؤاً على مباشرة الإصلاح المنشود الذي

= تخيل لي أنه يشكل الهاجس المركزي لبحث الأستاذ عادل حسين وقضيته التي تشف بوضوح من بين سطور الدراسة وخلف الكلمات. وهو الأمر الذي يبرر، مرة أخرى نقول، حرصنا على وضعه موضع البحث والمسألة.

Jean - Jacques Chevallier: op. cit.

(٨)

André Lartolary. Le Mariage russe en France au XVIII. siècle. 1951.

(٩)

Paris. Buivin. P. 135.

يقتضيه التقدم العلمي والعقلي<sup>(١٠)</sup>. هكذا يتفق المثقف العربي المعاصر والمثقف الغربي في القرن الثامن عشر على أن المستبد المستنير (أو العادل) هو الضامن

(١٠) يجمع د. جلال أمين في مداخلة قصيرة، ولكن شديدة الوضوح والتعبير عما يشكل بتقديرنا الفكرة المركزية في الدعوة إلى المستبد العادل، الفكرتين المركزيتين اللتين يستند إليهما المفهوم، وهما الموروث السياسي (التراث، الأصالة إذن؟) والضرورة التاريخية، وهما هنا النهضة. يقول: «أعتقد أننا ما زلنا كما قال الأفغاني، في حاجة إلى مستبد عادل... وتاريخنا الاسلامي القديم الحديث، سواء بسواء، يشهدان بأن أزهى فترات النهضة كانت هي فترات الدولة القوية». أنظر. أزمة الديمقراطية في الوطن العربي. سبق ذكره. ص ١٩٣. وبهذه المناسبة، لم أعتز على نص جمال الدين الأفغاني بخصوص المستبد العادل الذي يشير إليه الدكتور جلال أمين، كي لا نقول أنه يستند في الواقع إلى السلطة المعنوية التي يتيحها الاستشهاد بالأفغاني في قضية مخرجة كمثل هذه القضية. ما وجدته يفيد كراهية الأفغاني، من ناحية نظرية، للاستبداد وإلى تحبيذه، من الناحية السياسية، لنوع من البرلمانية التمثيلية.

أفترض أن الأفغاني ربما كان قال بشيء من هذا أو أنه قاله فعلاً. فالذين يستشهدون به هم على درجة عالية من المسؤولية والرصانة العلمية لا تتيح لهم الوقوع في خطأ كهذا. بيد أن ما هو أشد أهمية ومدعاة للمساءلة يتعلق بالإلحاح المتكرر اليوم على أن الأفغاني حض على الاستبداد. وبهذه المناسبة، فإن النص الذي عثرت عليه بهذا الشأن هو للإمام محمد عبده وعنوانه «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل»، وهو مقال صدر في مجلة الجامعة العثمانية (مجلة فرح أنطون) في ١ مايو (أيار) ١٨٩٩. وقد طلب الإمام من المجلة، بحسب قول محقق أعمال الإمام، أن يقدم المقال بالقول إنه من كلامه القديم وليس حديث الإنشاء. نحن في غنى عن توجيههناية القارئ إلى أن عنوان مقالة الإمام محمد عبده يكشف عن منظوفه الداخلي، فهو يربط ربط تلازم شرطي بين النهضة والاستبداد العادل. يصف مستبد الإمام بأنه سيكون سبباً مباشراً في إحداث نقلة نوعية وتغيير جذري في العلاقات الاجتماعية. فهو «مستبد يُكره المتناكرين على التعارف ويلجئ الأهل إلى التراحم ويقهر الجيران على التناصف. يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة إن لم يحملوا على ما فيه سعادتهم بالرغبة. عادل، لا يخطو خطوة إلا ونظرتة إلى شعبه الذي يحكمه...». بيد أن مهمة المستبد العادل كما يتصورها الإمام ويحددها لا تتوقف على إكراه الناس «على رأيه في منافعهم» وسعادتهم، بل ويتعداه إلى تحقيق النهضة بسرعة زمنية غير اعتيادية. يقول الإمام في خاتمة مقالته متسائلاً تساؤل الواصل المنتظر: «هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله عادلاً في قومه يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً؟». أنظر. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. تحقيق محمد عمارة - بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الجزء الأول. ص ٦١٦-٦١٧.

أما الأستاذ عادل حسين فيؤكد، من جهته، أن الصلاحيات الكبيرة التي ستمتع بها القيادة (الزعامة) السياسية ستكون، بحسب اجتهاده، «استمراراً لمنطق الموروث السياسي، واستجابة لاحتياجات معاصرة تتطلب هذا المنطق بدورها». (المرجع السابق نفسه).

الرئيسي أو بالأحرى الوحيد لسياسية الإصلاح<sup>(١١)</sup>. وهكذا تقوم سياسة الإصلاح وترتبط بشخص السلطان القوي أو بالأحرى بدولته المطلقة. هذا يشرح لماذا يخصص توكفيل فصلاً في كتابه (النظام القديم والثورة - الفصل الثالث من الكتاب الثالث -) يضع له عنواناً معبراً هو (كيف أن الفرنسيين أرادوا الإصلاح قبل الحرية)، يستنتج فيه أن فلاسفة الأنوار لم يكونوا في الواقع يريدون تهديم السلطة المطلقة، بل تحويلها وتعديلها وردها إلى جادة الصواب.

تجدر الملاحظة أن مفهوم المستبد المستنير ارتبط في تفكير فلاسفة الأنوار بمعادة الكنيسة أو بالأصح بالحد من سلطتها، وبفصل سلطة الكهنوت عن سلطة الدولة. هذا يشرح ولو جزئياً ترجيح المفكرين لسلطة الدولة وتحييدهم لها في مواجهة سلطة الكهنوت. وهو يشرح في الوقت نفسه مكانة سلطة الدولة في تفكيرهم من حيث هي إطار التنظيم البشري والمصدر الوحيد للحقائق البشرية السعيدة التي اكتشفوها أو آمنوا بها. كيف لا والدولة هي مكنم السلطة الوحيدة القادرة على الحد من سلطة الكنيسة ورجالها التي كان فولتير وديدرو وغيرهما من الفلاسفة الكبار ينظرون إليها على أنها رأس البغي والضلال ومنبع الشر، ويأتي على رأس هذه الشرور شر التعصب والأفكار التي اعتبروها فاسدة وخرافية. ربما فسر ما سبق السبب الذي من أجله يعتبر بريلاه<sup>(١٢)</sup> أن تفكير فولتير بخصوص الدولة المطلقة، أي المستبدة، مصدره موقفه المعادي للكنيسة. وفي الحقيقة، فإن الدولة كانت بالنسبة لفولتير هي مركز الإصلاح الذي كان يتوق إلى إجرائه، وكانت سلطتها هي التي ستقود المجتمع في نظره بيد واثقة قوية إلى السعادة. كان لا بد في هذه الحالة أن تكون سلطتها مطلقة ومتمركزة في يد الأمير وذلك «لأن الأمير هو وحده الذي يمتلك المقدرة على قيادة الدولة

B. Köpeczi. l'idéologie de l'absolutisme éclairé. in: l'absolutisme éclairé. (١١) ouvrage publié par: Köpeczi: Soboule etc. 1986. Paris - Budapest. P. 113.

Marcel Prelat; Histoire des idées politiques. 1970. Paris. (4. ed.) Dalloz. P. (١٢) 354.

نحو الغاية المرسومة وإتمام الإصلاح المنشود»<sup>(١٣)</sup>.

وعلى غرار غالبية المثقفين العرب الذين يعتقدون أن دولة محمد علي هي النموذج الوحيد الممكن لتنفيذ النهضة العربية المنشودة<sup>(١٤)</sup>، فإن فلاسفة الأنوار وجدوا في ملوك زمانهم النماذج العملية المشخصة للمستبد المستنير. اكتشف فولتير في قيصرية روسيا كاترين الثانية (حكمت ٣٤ سنة، من ١٧٦٢ إلى ١٧٩٦) وخصوصاً، في قيصر بروسيا فريدريك الثاني (الذي حكم ٤٦ سنة، من ١٧٤٠ إلى ١٧٨٦) المستبد المستنير الذي طالما انتظره، في حين رأى ديدرو في شخص كاترين الثانية مثال الحاكم الذي سيقوم بالإصلاح.

قد نفهم قصة حب الفلاسفة للمستبد العادل إن نحن حللنا حيياتها

(١٣) المصدر السابق نفسه.

(١٤) كثيرون هم العرب الذين ينظرون إلى حكم محمد علي باشا في مصر على أنه يمثل تجربة نهضوية رائدة، إن في مجال الإصلاح أم في مجال التوحيد السياسي (أنظر، على سبيل المثال لا الحصر: معن زيادة. العالم الأول للمشروع النهضوي العربي الأول في القرن التاسع عشر. مجلة الوحدة. السنة ٣. العدد ٣١ - ٣٢ / ١٩٨٧ ص ٣٢ - ٣٦). ينظر معن زيادة إلى محمد علي على أنه «صاحب المشروع النهضوي الأول». من جهته، الدكتور جلال أمين الذي يستشهد به كنموذج للمستبد العادل وينظر إلى فترة حكمه على أنها إحدى أزهي فترتين في تاريخ العرب الحديث (المرجع السابق نفسه)، يعتبره، لفرط إعجابه به، نموذجاً لتقني السلطة الذي تفوق حتى على أمير مكيافيلي في الحيل والدهاء والاستبداد (جلال أحمد أمين. المشرق العربي والغرب. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. ص ٣٢). وهو ينقل ما قاله محمد علي لوزيره أرتين باشا الذي كان يترجم له كتاب مكيافيلي بمعدل عشر صفحات في اليوم، بعد اليوم الثالث «إني أرى بوضوح أنه ليس لدى مكيافيلي ما يمكنني أن أتعلمه منه، فأنا أعرف من الحيل فوق ما يعرف». أنظر كذلك: ألبرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة. بيروت. دار النهار. ط ٢. ص ٧٣.

بالمقابل، ثمة رأي آخر، هو على الغالب محدود التداول والانتشار، ينظر إلى فترة حكم محمد علي على أنها نموذج للاستبداد العاري الحالي من العدل بطبيعة الحال. ذوقان قرقوط، مثلاً، (جوانب غير معروفة من تجربة محمد علي باشا. مجلة الوحدة. العدد السابق ذكره. ص ١٠١ - ١١٤) يرى في محمد علي أنه مثال للاستبداد الأعمى والسيطرة والتحكم الفردي. فهو «الدولة والدولة هو» ونظامه أشد عسفاً من الالتزام... إلخ، وأن هزيمته سببها، بالإضافة إلى العوامل الخارجية المتمثلة بالتدخل الأجنبي الغربي، طبيعة حكمه التسلطي الذي أضعف قدرات البلد على المقاومة والصمود بعد أن عمم العسف والجور والتصفيات الجسدية.

ووضعناها في إطارها الذي نشأت فيه. وسنكتفي هنا بالتركيز على الثنائي فولتير- فريدريك الكبير دون أن نغفل العودة إلى ديدرو ومستبدته الروسية.

ليس للسياسة من حيث هي كذلك دين أو إيديولوجيا لأنها هي بحد ذاتها دين قائم بذاته مكثف له طقوسه وأركانه ومعابده وكهانه الذين يقومون عليه. وقد أدرك العرب المسلمون هذه الحقيقة التي ما انفكوا يؤكدون عليها ويكررون الإشارة إليها والتصريح بها في كتاباتهم السياسية منذ ابن المقفع في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة مروراً بالغزالي (الإمام أبو حامد محمد بن محمد) في النصف الثاني من القرن الخامس ومطالع القرن السادس للهجرة وابن خلدون حتى العصور المتأخرة، وما بين ذلك وبعده من عدد يصعب إحصاؤه وحصره من النصوص. ما سبق هدفه التذكير أنه لا مندوحة من النظر إلى شأن المستبد العادل/ المستنير من خلال السياسة وليس من خلال الدين أو الايديولوجيا. وبهذا الخصوص، تشكل شخصية فريدريك الثاني نموذجاً مثالياً لكل مستبد يريد العدل أو بالأحرى يريد أن يعرف بالعدل والصيت الحسن.

وفي الواقع، فإن القيصر فريدريك الثاني لم يتوان هو بدوره عن العمل على ترويج أسطورة المستنير من حوله وأن يستثمرها حتى حداها الأقصى. فهو يتلبس بشخصية الفيلسوف والحاكم الفرد في آن، ويجمع في أرويته السلطانية أو بالأحرى صورته التي يوزعها عن نفسه تفاصيل الدكتور جيكل التي يخفي وراءها ملامح المستر هايد الرهيبة. ففي الوقت الذي يوسع من سلطة دولته ومركزها ويُعسكرها وينهج سياسة فردية استبدادية في الداخل، وتوسعية في الخارج، لا يتردد عن التحدث براحة كبيرة وبحرية عن الحرية والعقل والإنسان<sup>(١٥)</sup>. وفي الحقيقة، فإن فريدريك الثاني هو المثقف السلطاني بامتياز. يكتب كتاباً في السياسة هو «ضد ماكيافيلي» (١٧٣٩)، يقوم فيه بتأسيس سلطة الدولة على فكرة العقد الاجتماعي التي استمدّها من وولف ومن جون لوك، من جهة، واستند، من جهة ثانية، استناداً كبيراً إلى تحفظات روسو ومونتسكيو

بشأن الديمقراطية فيما يتعلق بالأول، والديمقراطية والاستبداد الآسيوي بالنسبة للثاني<sup>(١٦)</sup>. ويراسل المثقفين مستخدماً أسلوبهم ومصطلحاتهم، وفي الحقيقة مفاهيمهم عن العقل والانسان من حيث هو قيمة. يتحدث في كتاباته بأسلوب طلق واضح وجزل، وبروح متفائلة مبشرة بالأفضل لما يمكن تسميته بروح فلسفة الأنوار الفرنسية. وتكشف مراسلاته مع الموسوعي دالامبير وفولتير وغيرهما من كبار مثقفي العصر ومشاهيره عن رقة، وتشف عن دعاية وإنسانية مفرطة وذات حس مرهف أخاذ. يكتب فريدريك إلى وولف ما يلي: «يقوم الفلاسفة على شاكلتكم بتعليم ما يجب أن يكون، في حين أن الملوك هم هنا لتنفيذ ما تتصورون»<sup>(١٧)</sup>.

### العرش السقراطي

قد يلقي ما سبق الضوء على حماسة فولتير عندما اعتلى فريدريك الثاني العرش في ١٧٤٠، فقد اعتبر أن سقراط هو الذي تبوأ العرش، وأن الحقيقة هي التي تحكم، ويكتب ما يلي عن مؤلف القيصر البروسي: «يجب أن يغدو ضد ماكيافيلي الكتاب المقدس للملوك ووزرائهم»<sup>(١٨)</sup>.

ربما لخصت قصة المستبد المستنير الأوروبي قصة العلاقة الحرجة بين المثقفين والسلطة، غير أنها تلخص قبل ذلك كله أوهامهم بخصوصها، واستخدامها الدائم لهم ولثقافتهم في بحثها الأزلي عن شرعية لا تقوم من حيث هي سلطة من غيرها وبدونها. ولئن شكل المفهوم كما كنا بيناً توليفة متناقضة ومتنافرة من ناحية منطقية، فإن الجاذبية التي يحتوي عليها تحتاج هي بدورها ومن حيث هي كذلك إلى التفسير ولكن خارج إطار المنطق وما يدعى عادة باسم الحس

(١٦) A. Soboul: Histoire de la notion d'absolutisme éclairé. ni l'absolutisme éclairé. op. cit. P. 28.

(١٧) المصدر السابق نفسه.

(١٨) Biographie universelle ancienne et moderne (Michaud); Paris - Leipzig; 1843. Tome XXVI Article: Machival. (P. 631).



السليم. يمكن اللجوء إلى التفسير السهل المعتاد: خدع الفلاسفة بالكلام المعسول، وانطلت عليهم حيلة السلطة التي تريد الظهور بمظهر العدل والتي من مصلحتها ارتداء قبعة العقل المستنير. لاغرو من الاعتراف هنا أن ما أثار إعجاب فولتير وديدرو ودالامبير وغيرهم ليس شكل السلطة بل الإصلاح الذي كانوا ينظرون إليه ممثلاً في الحد من غلواء الكنيسة وفي الحد من سلطتها، وقبل ذلك كله في التسامح الديني. إن السلطة القوية الحازمة هي وحدها التي ظنوا أنها قادرة على تحقيق هذه المهمة التاريخية الكبرى. والمستبد، إذا تحلى بالتفكير الفلسفي الحر، يمكن أن يكون ضماناً أكيدة للتقدم والعدل. لقد ظل فولتير طيلة حياته معجباً بالنظام السياسي البريطاني ويعتبره نموذجاً مثالياً لكل حكومة رشيدة ممكنة. ومصدر إعجابه بهذا النظام يكمن بالضبط في الغاية التي يمكن لهذا النظام الحازم أن يحققها بخصوص الإصلاح، أي فيما يتعلق بالمشروع الحضاري بحسب لغة العرب اليوم. فمنذ «الرسائل الفلسفية» (١٧٣٤) التي أظهر فيها إعجابه البالغ بالنظام الانجليزي حتى «مديح تاريخي للعقل» (١٧٧٤) يظهر فولتير تمسكاً شديداً بفكرة الدولة القوية الحازمة من أجل تحقيق السعادة وتعميمها بين البشر. يكتب في هذا النص الأخير أن الأمة البريطانية قد «صنعت حكومة فريدة احتفظ فيها بكل ما في الملكية من مفيد وبكل ما في الجمهورية من ضروري. إنها متفوقة في الحرب، وفي القوانين، وفي التجارة»<sup>(١٩)</sup>. ولا أظن أن ثمة حاجة هنا إلى تنبيه القارئ إلى وجه الشبه الشديد التماثل على الخصوص في الروحية العامة التي تشف من بين سطور فولتير، ومن روحية عصر النهضة العربية الباحث عن القوة المفقدة.

لم يكن فولتير هو الوحيد من بين المثقفين والفلاسفة الكبار الذين، خلال بحثهم عن المشروع الاصلاحى أو الحضاري الثوري الكبير الذي أسرههم وسيطر على افكارهم، وقعوا ضحية السلطة السياسية التي لا تعرف وثناً غيرها. ففولتير منسجم مع افكاره بهذا المعنى. وكتاباتة التي بين أيدينا تختلف إلى هذا

الحد أو ذاك عن صورته المتداولة عنه بيننا نحن العرب، ففي كتابه (بحث في العادات) وفي (المعجم الفلسفي) يكشف من غير لبس عن اتجاهه بشأن السلطة الاستبدادية. وهو لا يشترط على السلطة السياسية غير شرط أن تكون معقولة ومستنيرة.

ما سبق يقتضي الإيضاح. فالمثقف، قبل أن يكون ضحية خداع السلطة السياسية له واستخدامها لمكانته وأفكاره وربما لأوهامه بشأنها، هو بالمقابل وعلى أغلب الظن والاحتمالات، ضحية جاهزة للوقوع في شباك الفخ الذي تندفع مأسورة بطعمه وربما تنصبه حول نفسها. عودتنا إلى فريديريك الثاني ضرورية هنا. فهذا القيصر هو مثال السلطة التي يريد المثقف عقلنتها وتعاليلها على مصالح الناس. إنه نموذج سحر السلطة التي تسوق نفسها باسم العدل والعقل وكرامة الإنسان ودعم المثقف. وبهذا المعنى، فهو يحتل بامتياز نموذج السلطان بالمعنى الماكيافيلي للأمير الذي هو بحسب طبيعته تقني السلطة ومركز القرار أي محتكر العنف فيها. لم يكن فريديريك الثاني معادياً للدين، بيد أنه كان ينهج سياسة تسامح مع الأديان وكان يريد من دولته أن تكون «حيادية» بين الأديان. وفي الواقع حكماً وفيصلاً بين الكنائس في صراعاتها التي لم يكن يتردد عن تغذيتها وإشعال نار الفتنة بينها على عكس الاساطير التي روجت وما تزال تروج وتشر عن فلاسفة عصر الأنوار بخصوص الدعوة للحرية والديمقراطية، فإن تحليلاً دقيقاً لكتاباتهم يكشف من غير لبس عن أن الصورة ليست دقيقة تماماً. وربما كان جان جاك روسو هو المثقف الوحيد الذي رفض أشكال الاستبداد جميعها، بيد أن روسو هو أكثر تعقيداً من ذلك. فمن المعروف أنه وضع تحفظاً واضحاً بخصوص الديمقراطية التي جذها وأشاد بها، لكنه اعتبرها نظاماً يناسب البلدان الصغيرة فحسب<sup>(٢٠)</sup>. ومن غير الضروري الإشارة هنا إلى أن هذا التحفظ سيتم تفسيره لصالح البلدان الكبيرة التي لا تنسجم مع الديمقراطية - مع اتساع رقعتها الجغرافية وتعداد رعاياها الكبير. مونتسكيو بدوره انتقد دولة

الاستبداد الآسيوي ليس على قاعدة الدفاع عن الحرية والديمقراطية، بل من حيث هي ضعيفة (الرسائل الفارسية، الرسالة ١٩) ولعدم استقرارها (الرسالة ٨٠).

أغلب الظن أن فينيلون في كتابه تلماخ (١٦٩٩) هو أول من جدد في عصر الانوار مشروع أفلاطون الشهير. فقد أكد من جهته على ضرورة تكوين الفلاسفة لحكام المستقبل من الأمراء الوارثين (أولياء العهد) من أجل ضمان التقدم<sup>(٢١)</sup>، ثم كرت السبحة. ففي تلك الفترة التي كان مفهوم التقدم فيها ما يزال في براعمه الأولى ولم يتخذ بعد مضمونه وفحواه الاعتقادي الذي سيعرفه بعد ذلك؛ اعتقد الفلاسفة، مثلهم في ذلك مثل نظرائهم المسلمين، أن مهمتهم من أجل تحقيق التقدم الإنساني تقوم على تربية الملوك بغرض خلق النموذج المثالي الذي طالما طمح الفلاسفة إليه وهو الملك - الفيلسوف. وقد كان الفيزيوقراطيون من أشد دعاة الإصلاح السياسي الذي أرادوا تحقيقه، ولكن من غير تغيير النظام الملكي المطلق. فقد كان شعارهم هو أن الملك على العرش في حين أن القانون هو الذي يحكم.

لا مندوحة من الاعتراف مرة أخرى أن فلاسفة الأنوار لم يكونوا يريدون لا دعم الاستبداد، ولا الخض عليه. فهاجسهم الرئيسي هو الإصلاح والنهضة والتقدم المعنوي أي الفكري والاخلاقي. ومن غير المشكوك فيه أنهم، مثلهم في ذلك مثل كثيرين غيرهم من بين أولئك الذين يريدون النهضة أولاً، ومهما كلف الثمن، تصوروا إمكانية تحقيق النهضة بالحزم ودفع الناس إلى اللجنة بواسطة سلطة الدولة وبالرغم من إرادتهم إذا اقتضى الأمر. وهناك من بين مؤرخي الفكر السياسي اليوم من ينظر إلى فكرة المستبد المستنير على أنها بمثابة مرحلة انتقالية ضرورية بين الحكم المطلق الاستبدادي والديمقراطية<sup>(٢٢)</sup>.

ديدرو الموسوعي الذي يعتبره الفكر الفرنسي واحداً من مهدي الثورة

(٢١) A. Soboul: Fonction historique de la formule: despotisme légal. in: l'absolutisme éclairé. op. cit. P. 16.

Jean - Jacques Chevallier; op. cit. op. 98.

(٢٢)

الفرنسية (١٧٨٩) والذي كان معجباً بكاترين الثانية كما قلنا، لم يتردد في التأكيد في عام ١٧٦٦ أنه «ليس ثمة في أوروبا اليوم امير ليس بالفيلسوف»<sup>(٢٣)</sup>. وفي الواقع، فإن الملوك آنذاك كانوا بدورهم يستخدمون أسطورة الاستنارة لصالحهم. فجوزيف الثاني رأس الإمبراطورية الاستبدادية النمساوية - المجرية (حكم بين ١٧٦٥ - ١٧٨٠) لا يجد غضاضة من التصريح التالي: «جعلت من الفلسفة مصدر التشريع في امبراطوريتي». وعلى غرار فريديريك الثاني وجوزيف الثاني، راسلت كاترين الثانية الفلاسفة وترجمت أعمالهم وروجت لما يناسب من أفكارهم في بلادها. كتب ديدرو بشأنها ما يلي: «لنجر حساب الاحتمالات. قد يكون المالك مستتيراً وطيباً غير أنه قد يكون ضعيفاً، مستتيراً وطيباً ولكن كسولاً، طيباً ولكن من غير استنارة، مستتيراً ولكن شريراً. من بين احتمالات خمسة، فإن الوحيد المحبذ هو ذلك المستتير، الطيب، النشيط والحازم»<sup>(٢٤)</sup>.

ارتبطت فكرة المستبد المستتير في التاريخ الفكري الأوروبي بالاستبداد العاري من غير رتوش. فهي اقترنت كما يظهر بالرغبة في إصلاح النظام القائم، المطلق، وذلك بالحد من تعسفه بواسطة القانون والدستور أي، بلغة بيرين، بواسطة عقلنة الدولة المستبدة التي تبدو، لشدة تعسفها، كما لو كانت غير عقلانية<sup>(٢٥)</sup>، إنه الاستبداد الشرعي القائم والمؤسس، كما يعتقد الفيلسوف الفيزيوقراطي ميرسييه دولاريفير في كتابه (النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية، ١٧٦٧)، على معرفة قانون الطبيعة. أما الاستبداد غير المستتير، فهو ذلك الاستبداد الذي لا ينسجم، بحسب رأيه، لا مع العقل ولا مع قوانين الطبيعة ونظامها. قد يكون ميرسييه هو الذي استنبط المفهوم، كما يقول سوبول<sup>(٢٦)</sup>. بيد أن ما يهمنا هنا هو كما قلنا اقترانه بالنظم الاستبدادية القائمة، وبالرغبة في تخفيف عسفها أو عقلنته. فهو، أي القانون اختفى من التداول في فرنسا بعد ثورتها، إلا أنه سرعان ما شق في القرن التاسع عشر

A. Soboule; Fonction... op. cit. P. 28.

(٢٣)

François Bluche. op. cit. 341.

(٢٤)

A. Soboule; op. cit. Fonction... op. cit. P. 31.

(٢٥)

A. Soboule. Fonction. op. cit. P. 16.

(٢٦)

طريقه إلى التداول في أوروبا الشرقية والوسطى التي كانت تعيش أوضاعاً شبيهة بأوضاع فرنسا قبل الثورة، وكذلك في مناطق أخرى من العالم، بما في ذلك السلطة العثمانية والبلدان العربية.

لا مندوحة من الاعتراف أن المستبد المستنير يجسد أمير ماكيافلي تجسيد تطابق وهوية. إنه تقني السلطة أي التسلط، وهو في الوقت نفسه عقلها وفيلسوفها أي مُسَوِّغها ومُجَمِّل صورتها. في أواخر أيامه، قال العجوز فريدريك الثاني للأب رينال، الذي كان لاجئاً سياسياً لديه، هذا القول الذي قل نظيره: «إنك لا تحب الاستبداد يا سيدي المؤرَّ، وأنا أيضاً لا أحبه، ولكن هل تعرف أين يوجد الاستبداد؟ في الظلم والجهل. والمستبد هو شخص شرير ومتعسف على الأغلب. إنه يتخلص من واجباته ليلقيها على كاهل غيره دون فائدة تُرجى. في حين أن الأمير الذي يسير باستقامة وحزم على طريق العدل والصالح العام، فإنني أعتبره أميراً خيراً وحكماً، غير أنه ليس بحاجة إلى ديت أو برلمان إلى جانبه»<sup>(٢٧)</sup>.

ألا يذكرنا ما سبق بالتمييز التقليدي في الفكر السياسي العربي الإسلامي بين سلطان العدل والأمانة (أو الدين أو الشريعة) وسلطان الجور والسياسة (أو الدنيا ... إلخ)؟. يقول المرادي بخصوص هذا الصنف الأخير من السلطان إنه «يحتاج إلى فنون من التدبير يستعطف بها القلوب ويربي بها الأنصار. ويجب أن تكون سياسته على قوانين مألوفة ولا يكثر من تغييرها، فإن الظلم المألوف تصبر عليه النفوس أكثر من صبرها على الظلم المتغير»<sup>(٢٨)</sup>.

#### رابعاً: العقل والطبيعة

من المرجح أن انزلاق المثقف نحو تحييد الاستبداد أو القبول به وتسويغه ليس هو على الغالب، وفي أكثر الحالات ولید نیه سيئة أو رغبة شريرة تتلبسه

François Bluche: op. cit. P. 345.

(٢٧)

(٢٨) المرادي (أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني). كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة. أدب الإمارة. دراسة وتحقيق الدكتور رضوان السيد. بيروت. دار الطليعة. ١٩٨١. (ص ١٤٦).

وتؤدي به إلى الخض على الباطل، وإلى الدعوة إلى الجور والعسف والطغيان والفساد. وأكاد أميل إلى الاعتقاد أن حركة انزلاقه وتدحرجه تبدأ من نقطة هي بالضبط نقطة بحثه عن العدالة واستنكاره للظلم ونفاذ صبره من الفساد القائم المتفشي. نقول، يبدأ انزلاق المثقف باتجاه تسويغ الاستبداد عندما يشرع المفكر الذي هو فيه في التفكير في السياسة العملية أي في كيفية تنفيذ مشروعاته وتحويلها إلى «حقيقة» مجسدة في سلطة سياسية، وفي الحقيقة جعل مشروعاته عقيدة الدولة أو دينها والوقود الذي يزود محركها بقوة الدفع والطاقة الضرورية له.

لا تناقض فيما قدمنا سابقاً إلا من حيث مظهر المحاكمة أو شكلها ولكن ليس من حيث مضمونها بأية حال من الأحوال، فإذا تتلبس أفكار المثقف هاجس المروع «الحضاري النهضوي» وفكرته الأسرة، يغدو تجسده في منطوقه ويساس تفكيره، كما لو كان الإمكان التاريخي الوحيد الذي لا إمكان غيره. وإذا يستحيل على المثقف رؤية أي أفق آخر في التاريخ غير الأفق الذي يرى، تغدو أولوية المشروع هي ما يتوجب على التاريخ، جميع ما يتوجب على التاريخ، عمله وتحقيقه. لا يصبح التاريخ بذلك سوى حركة معقولة أي مدركة في العقول، وما على الناس في هذه الحالة غير الانسجام معها وتوفير شروطها وعناصرها الفاعلة. وإذا يصبح المشروع الذي يقترحه المثقف هو أولاً وأخيراً الحل الوحيد للمعضلات القائمة، لا يتبقى أمامه سوى إجراء المصالحة (التنازل؟) الضرورية بين التاريخ والممكن، وذلك بغرض منطقي وبسيط هو ردم الفجوة الفعلية القائمة بين الفكر والحياة. أما كيف يجري هذه المصالحة، فهذا شأن آخر تماماً. وهو ما سنحاول أن نتلمسه في فقرة لاحقة.

هكذا يشكل مصطلح المستبد العادل الذي يدعوا إليه المثقف وسيلة لمشروع وليس غاية بحد ذاته. وهكذا يصبح ثمن التنازل عن «جزء كبير من هذه الحرية» كما يقول جلال أمين في دفاع صريح له عن المستبد العادل «ثمناً لإتمام مشروع النهضة»<sup>(٢٩)</sup>. هكذا يصبح المثقف داعية ايديولوجية، وهكذا يتدحرج

(٢٩) جلال أمين؛ في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي. سبق ذكره. ص ١٩٣.

بسرعة إلى مواقع هي من غير شك ليست مواقعها، إن لم نقل أنه ربما كان أولى ضحاياها الفعلين.

### الانزلاق

غير أن الفكرة المحورية في المستبد العادل كما تشف عنها كتابة عادل حسين (وفي الحقيقة كما تتجلى في الكتابات التي دعت إليه في الشرق أو في الغرب على حد سواء كما سنرى) هي، كما بينّا في الصفحات السابقة، فكرة مستعارة من صورة الماضي، وهي هنا في حالة الكتاب العرب، صورة الدولة العربية الإسلامية التقليدية أو بالأصح صورتها الأسطورية، من جهة، ومن فكر عصر الانوار الأوروبي والفرنسي منه على وجه الخصوص، من جهة ثانية.

وبخصوص النقطة الأولى أي فيما يتعلق بصورة الماضي، فهي تمثل في الواقع ظاهرة عامة تكاد لا تنجو منها أية جماعة بشرية على الإطلاق. يكفينا الإشارة هنا إلى أن صورة الماضي أو في الأصح صورته الأسطورية غير التاريخية، ولكن التي يجري التعامل معها كما لو كانت تاريخية وموضوعية، تقوم كما يظهر بوظيفة شديدة الأهمية (ضرورية؟)، هي وظيفة تحويل الماضي إلى كائن حي ومائل في الذاكرة الجماعية، من جهة، وإلى حركة متواصلة لا مكان فيها للانقطاعات التي تعرفها المجتمعات جميعها، من جهة ثانية. غير أن صورة الماضي المحفورة في الوجدان الشعبي تضمن استمرارها وديمومتها (وإذن فاعليتها ودورها المعنوي الكبير في التعاضد الاجتماعي) ولكن بواسطة عملية ذهنية وعاطفية تقوم في الوقت نفسه بالحذف والاصطفاء، أي بتوليف صورة لأحداث الماضي السحيق غير الانتقائية، وكذلك تضمن وصل الماضي البعيد (عهود التأسيس الذهبية) بالعصر الحاضر (الفاسد؟) من غير المرور بما هو بينهما، هذا دون أن نتحدث عن الأساطير التي تملأ مساماته وتغطي هامته الباسقة<sup>(٣٠)</sup>.

(٣٠) في الوقت الذي ينتقدون الحاضر، أو بالأصح صورته، يبدؤون بالحديث عن ملامحه كما لو أن قطيعة في الزمان قد حدثت بين ما هو حديث وما هو قديم. بيد أن هذا هو بالضبط ما يشير الإشكالية بخصوص الماضي والحاضر. فمن غير المشكوك فيه أن تحديد ما هو استمرار للماضي =

ما يشترك به المستبد العادل العربي مع نظيره المستنير الغربي ليس هو علاقة الاستبداد فحسب، بل وقبل ذلك كون هذا النمط المفترض هو علاقة ضرورية هدفها المعلن هو دفع التاريخ والتسريع في حركته الصاعدة قدماً نحو الأمام. وفي الواقع فإن تأسيس النمط على هذه العلاقة يقوم على الايمان بالتقدم أي على الاعتقاد بأن ثمة حركة نازعة في التاريخ نحو الأمام، وأن هذه الحركة يمكن للإنسان أن يتدخل فيها فيسرعها ويعجل من وتيرتها معتقداً أنه يصل بذلك إلى السعادة. ولا غرو من الاعتراف هنا أن المستبد العادل، من حيث هو مصطلح، قد تراقق زمنياً مع بدايات ظهور فكرة التقدم في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في فرنسا لدى تيرغو وخصوصاً لدى كوندورسيه.

لكن المصطلح يتضمن كذلك ميلاً واضحاً إلى قراءة الطبيعة قراءة، كما لو كانت تخضع لشبكة العلاقات والمعادلات الرياضية التي يجريها الرياضيون. ويعرف من قرأ النصوص الطوباوية - والنصوص والتصريحات المتعلقة بالمستبد العادل هي من غير جدال من هذه النصوص - أن المدينة التي يخططون لها تخضع بحسب التصور العام الذي يستند إليه مبتكروها، إلى تناقض إشكالي أولي يمكن صياغته هنا على الشكل التالي: البحث عن الحرية عن طريق وبواسطة إلغائها، والوصول إليها عبر نفيها.

لقد أنجب الزواج غير الطبيعي الذي عقده المفكرون الغربيون بين الهيكلية والرومانسية نظرية جديدة في الدولة. ذلك أن اكثرية الباحثين والحقوقيين تبنا فكرة الدولة / القوة. وأغلب الظن ان هذه النظرية تنطوي كما نرى على تناقض جوهري لا حل له في الواقع. وهو تناقض قائم في قلب فكرة الدولة ذاتها، على اعتبار أن القوة هي التي تنتج القانون في الوقت نفسه الذي

= وما هو وليد العصور الحديثة، أي ما هو «أصالة» وما هو «معاصرة»، يثير من المشاكل العلمية والعملية، المنهجية والمعرفية، ما يكاد يشمل العلوم الإنسانية كلها، وفي الواقع المشكلات المباشرة التي يعيشها العرب اليوم. وهي مشكلات تكاد تتسع، ليس لازمات الحياة اليومية التي تزداد استعصاءً مع الزمن من غذاء وطبابة ومدرسة ومسكن ومواصلات وأمن فحسب، بل وكذلك لأمن الجماعة العربية ككل، وتمس وجودها كجماعة وكمدينة.



تعلو فوق القانون وتحد منه. غير أن ما يميز هذه النظرية قوامه، كما تقول بالاندين باريت - كليغيل، هو: «أن السياسة تعرف على أنها تماس ذاتي للمجتمع»<sup>(٣١)</sup>. هكذا تبدو المشكلة الأساسية هنا، كما في كل موضع آخر، مشكلة عملية قبل أن تكون مشكلة نظرية، أي في كيفية الخروج من الاستبعاد بواسطة القانون ذاته الذي يقوم على تقنين الاستبعاد. لكن هذا يخرجنا من الدائرة الضيقة التي يفترضها بحثنا في مفهوم المستبد العادل، ليدخلنا في دائرة السياسة بكل اتساعها الذي يتجاوز السياسة بكثير ليشمل ربما الإنسان، بكل ما يرتبط بحياته من نظم وتواريخ وأفكار وأساطير.

يكشف تحليل مفهوم المستبد العادل عن عنصرين رئيسيين تتضمنهما دولته، هي فكرة مثول العدل في الاستبداد أو افتراض إمكان اقترانها معاً، من حيث أن المفهوم يتضمن افتراض مساواة الناس أمام القانون الذي يلغي المساواة والحرية، كما بينا في الوقت نفسه. غير أن الدولة المطلقة، كل دولة مطلقة من غير استثناء، تقوم من ناحية أيديولوجية، على عقيدة مساواتية ذلك أنها تساوي الناس أمام السلطان الذي هو القوة المطلقة. أما الفكرة الثانية، فهي مفهوم الشعب، بكل ما يتضمنه هذا المفهوم من تناقضات لا سبيل إلى حلها. فالفكرة الرئيسة في المفهوم قوامها، أن دولة المستبد العادل تعمل من أجل نهضة الشعب الذي يتوجب على النخبة التعبير عن حاجاته (النزول إليه، الانخراط في صفوفه، التعلم منه واستلهام حكمته، مساعدته والرفع من مستواه... الخ).

### الشعب، الحرية والاستبداد

بيد أن فكرة الشعب، بالطريقة التي تطرح بها عادة وفي السياسة بشكل خاص، تثير من المشاكل ما يتجاوز بكثير التخوم الضيقة التي يستلزمها موضوعنا الحالي بخصوص مفهوم المستبد العادل. تكفي الإشارة هنا إلى أن النظرية التي

(٣١) Blandine Barret - Kelegel: L'État et les esclaves. Reflexions pour l'histoire de l'Etat. (1989). Paris. Payot. P. 242.

تقول ان الشعب هو مصدر السلطات ومنه يستلهم التشريع وتستمد القوانين، تستند في الواقع الى تعريف للشعب هو بالضبط مصدر لا ينضب من مصادر الفوضى والبلبله الفكرية وهذا بالإضافة إلى العسف الذي يصيب الشعب، أو بالأحرى أكثريته، باسمه وباسم مصالحه التاريخية. وفي حالات البلاد العربية اليوم، ما هي التخوم الموجودة بين سكان الدول القائمة التي تشكل جسمها البشري والشعب العربي؟. ان ما تستدعيه فكرة الشعب استدعاءً مباشراً بهذا الخصوص، هو ذلك الاتجاه الذي يعبر عن نفسه في اشكال شتى وبألف صيغة وصيغة، والذي يتخذ من فكرة الشعب كلمة السر السحرية لبرنامج السياسي الذي يشر به. وفي الواقع، يمكن للشعبوية أن تغطي خلف جملها العامة، جملها الجميلة والبراقة والسامة غالباً محتوى تعسفياً شديداً يخطر على الشعب نفسه الذي تمارس الأشياء باسمه. ومهما كانت الشحنة الايديولوجية التي تحتوي عليها المصطلحات المستخدمة بخصوص السياسة، فمن الواضح أن التجارب التاريخية خلال القرن العشرين بما فيها تجاربنا العربية، لا تدع أية فرصة للتردد بشأن التعرف على الخطر الكارثي الذي يشكله استلام الفرد للمقدرات كلها من غير ضمانات قانونية فعلية ومن غير كوابح وضوابط عملية للعسف والمغالاة، وآليات تحد من النزوع الداخلي للسلطة نحو التمدد والتوسع.

بيد ان الشعبوية تثير بالضبط الإشكالية المتعلقة بمعايير الشرعية السياسية وذلك من حيث أن مفهوم الشعب المستخدم هنا يراد منه، على غموضه وعموميته، أن يكون مصدراً لشرعية النظام السياسي. وأول ما تتوجب الإشارة إليه بهذا الخصوص، هو العلاقة المفترضة بين الشرعية والحداثة. بل إن كثيرين من بين الباحثين الذين درسوا الشرعية اليوم يذهبون إلى الربط ربطاً وثيقاً بين التغيرات الحاصلة في بنى المجتمعات ونظرتها إلى السلطة، وفي الواقع إلى شرعيتها. ففي الدراسات التي تتخذ من المجتمعات الأوروبية الغربية نموذجاً لتحليلها، يجري التأكيد على العلاقة الوثيقة بين الطابع الزراعي الفلاحي القروي لهذه المجتمعات في الماضي والنظرة التقليدية التي سادت فيها قبل الثورة الصناعية، والطابع المدني الذي نجم عنها بخصوص النمط النموذجي للنظام

السياسي، بخصوص شرعيته السياسية<sup>(٣٢)</sup>.

من غير المشكوك فيه أن النظرة إلى الشرعية السياسية قد تغيرت في العصور الحديثة من ناحيتين على الأقل. فمع التوسع التدريجي للطابع الجماهيري للعمل السياسي، فقدت السلطة السياسية جزءاً هاماً من تعاليها، من جهة، وهذا بالإضافة إلى أن الدخول المتزايد لنموذج عدلي/مساواتي للسلطة السياسية ساهم، من جهة ثانية، في أن يتسع المضمون الديمقراطي لهذا النموذج اتساعاً متزايد الوضوح لمفاهيم حقوق الإنسان بكل ما ينجم عنه من تأثيرات يقع في موضع القلب منها تغير نظرة الناس إلى الشرعية السياسية تغيراً جذرياً. لم تعد الغلبة الخلدونية على سبيل المثال لا الحصر بالمفهوم الكافي لتكون مصدراً للشرعية السياسية. ولا شك في أن واحداً من العوامل التي لعبت دوراً هاماً في تغير نظرة الناس إلى الشرعية، وهو ما يمكن اعتباره في الوقت نفسه إحدى النتائج المباشرة للحدثة، هو أن العصور الحديثة قد جعلت التوتر القائم بين الهوية القومية والسلطة السياسية مألوفاً، وأن الشرعية السياسية ترتبط من ناحية نظرية على أقل تقدير بهذه الهوية التي صار المطلوب من الدولة أن تكون مرآتها التي تعكس ملامحها.

لا يتسع المجال هنا للاستفاضة في كل ما تثيره العلاقة القائمة بين الحدثة والشرعية من إشكاليات. وتكفي إثارة القضية بإيجاز: فمن الواضح أن فكرة وجوب أن تمارس السلطة السياسية باسم الشعب هي من نتاج العصور الحديثة، وهذا دون إغفال وجود عناصر متناثرة هنا وهناك، والتي يمكن إعادة تفسيرها لمن يشاء وكما يحدث لدينا نحن العرب الآن فيما يتعلق بقراءات التراث، على ضوء نظرية الشعب/ الحاكم أو سيادة الشعب. بيد أن التوتر الذي تعرفه البشرية المعاصرة بين الهوية القومية والشرعية السياسية هو كذلك بدوره مصدر لتوتر كبير قائم بين السياسة من جهة، ومنظومة القيم والمعايير السائدة أو المنتشرة اليوم بخصوص السياسة، من جهة ثانية. وأغلب الظن أنه

Reinhard Bendix: Kings or Peoples. Power and the Mandate to Rule. 1978. (٣٢)  
Berkeley - London: University of California Press. P. 10.

توتر خلّاق من حيث الدور الكبير المحتمل الذي قد يلعبه في صراعات الأجيال القادمة والمتعلقة بالضبط فيما يخص موضوعنا هنا، بممارسة الشعب للسلطة، أي بالشرعية السياسية وبمفهوم الشعب وذلك بطبيعة السلطة السياسية ونظم الحكم وبنيان الدولة، وباختصار، بكيفية تنظيم علاقة الأفراد بسلطة الدولة: غير أن هذا هو بالتأكيد حديث آخر ليس له مجال هنا.